Chapitre II

LE PROBLÈME DE L'AUTHENTICITÉ DIVINE DU CORAN *

Wa law kâna min 'indi gayri-llâhi, la-wajadû fîhi-ḥtilâfan kaṯîran».

Coran IV, 84

Poser, aujourd'hui, le problème de l'authenticité divine du Coran, c'est faire un acte de pensée vivante non seulement dans le cadre de la pensée islamique, mais dans la perspective plus large d'un renouveau de la pensée religieuse. Il est clair, en effet, que les différentes traditions de pensée relifieuse continuent de s'exercer de nos jours, dans le système clos des «valeurs» propres à chaque communauté bien plus qu'avec le souci de créer de nouveaux instruments d'analyse et d'intelligibilité. Notre but, dans ce bref exposé, est seulement de suggérer pourquoi le problème de l'authenticité divine du Coran représente un des *lieux* stratégiques d'une réflexion novatrice sur la signification de la religion. On montrera comment la prise en considération de toutes les dimensions historiques du problème fait déboucher nécessairement dans une interrogation de type anthropologique sur la genèse et la fonction du langage religieux.

I - APPROCHE HISTORIQUE

De nombreux versets prouvent à l'évidence que les auditeurs de Muhammad et, notamment, les juifs et les chrétiens, exigeaient des preuves propres à fonder toute prétention à parler au nom de Dieu. Il est utile de rassembler ces versets pour conduire ensuite l'enquête historique sur un terrain solide.

(1) «*Les infidèles ont dit : "nous n'aurons pas foi en toi jusqu'à ce que tu fasses jaillir de terre une source...; ou que tu t'élèves dans le ciel; et nous ne croirons pas en ton ascension tant que tu ne feras pas descendre sur nous un Livre que nous lirons"*» (XVII,90-93).

(2) «*Les incrédules disent : "ceci n'est que mensonge inventé par lui et pour lequel l'ont aidé d'autres personnes... Ils ont dit aussi : ce sont des contes d'Anciens qu'il a transcrits et qui lui sont dictés matin et soir... Qu'a donc ce soi-disant Prophète à prendre de la nourriture, à aller dans les marchés ? Si seulement on avait fait descendre vers lui un Ange qui fût, avec lui, un Avertisseur !... Les injustes ajoutent : "vous ne faites que suivre un homme ensorcelé*» (XXV,4-8).

(3) «*Ceux qui n'espèrent point Nous rencontrer ont dit : "Si seulement on avait fait descendre vers nous les anges; ou bien si nous voyions notre Seigneur !"... Le Prophète a dit : "Seigneur ! mon peuple a pris ce Coran en aversion. Ainsi, avons-Nous suscité pour chaque prophète un ennemi parmi les Coupables"... Les incrédules disent : "si seulement, on avait fait descendre vers lui le Coran en une seule fois !... Ils ne te proposent aucun exemple sans que Nous t'apportions la Vérité et la meilleure interprétation"*» (XXV,21;30-33).

(4) «*De même, Nous avons fait descendre vers toi le Livre. Ceux à qui Nous avons donné le Livre y croient... Seuls les infidèles nient Nos signes*» (XXIX,47).

(5) «*Et ce que Nous t'avons révélé du Livre est la Vérité, confirmant la véracité des révélations antérieures...*» (XXXV,31) (cf. la même idée dans IV,50;II,83).

(6) «*Par l'étoile quand elle s'abîme ! Votre compagnon n'est pas égaré ! Il n'est pas dans l'erreur; il ne parle pas sous l'empire de la passion. C'est bien une Révélation qui lui est transmise; que lui a enseignée un être d'une puissante prodigieuse, doué d'énergie et qui se tint en majesté (devant lui)...*» (LIII,I-6).

(7) «*Nous avons accordé aux Fils d'Israël le Livre, le Jugement et la Prophétie... Nous leur avons donné des manifestations claires du Verbe* (amr) (1); *ils ne tombèrent en désaccord, victimes d'une mutuelle arrogance, qu'après avoir reçu la science*» (XLV, 16-17).

On pourrait aisément multiplier les citations allant dans le même sens si l'on s'intéresse aux refus, aux objections rencontrés par d'autres prophètes avant Muhammad. Les versets retenus suffisent, cependant, à montrer le rôle axial du thème de l'authenticité divine du Livre. Ils permettent de repérer les notions constitutives du vieux concept de «Livre céleste» repris et retravaillé en langue arabe, dans le Coran. Cela veut dire qu'on ne se contentera pas de répéter les exégètes classiques en contrôlant seulement l'historicité de leurs informations et en évaluant la pertinence de leurs explications. On visera plutôt à montrer jusqu'à quel point le problème soulevé par les contemporains du Prophète peut inciter la

pensée islamique moderne à faire un retour critique sur l'attitude consacrée par des siècles «d'orthodoxie», à rouvrir le débat sur des bases scientifiques *actuelles*. Une telle visée implique les décisions suivantes:

1) La dialectique contestataires/soumis, infidèles/fidèles qui «espèrent rencontrer Dieu», doit être étudiée d'abord historiquement et non plus à l'intérieur du cadre théologique.

2) L'enquête historique ne doit plus s'attacher seulement à décrire des faits, identifier des noms, des sources, des filiations; il importe davantage — compte tenu des acquis de l'histoire extérieure — de définir un type de connaissance, un mode de perception du temps et du réel, un réseau de communication. Ainsi se posera historiquement, psychologiquement, linguistiquement, le problème de la continuité et de la discontinuité dans l'activité de la conscience religieuse.

3) La pensée moderne a pratiquement éliminé la problématique du «Livre céleste» avec la vision du monde et les conduites rituelles, éthiques, politiques qu'elle implique. Elle n'a pourtant pas évalué la fonction psycho-socio-culturelle de cette problématique dans les sociétés du «Livre». De ce point de vue, le problème de l'authenticité divine du Coran ne renvoie pas à une investigation purement historique; c'est seulement en le reposant dans ses vraies dimensions — hors de toute préoccupation apologétique — qu'on peut suivre les cheminements profonds de la conscience islamique dans le monde actuel.

L'approche historique pourra se ramener provisoirement (2) à l'examen des trois points suivants:

— les données du problème;
— un mode d'expression;
— un type de pensée.

A - *Les données du problème*

On retient habituellement que les opposants à la prédication de Muhammad ont été les Mekkois. Mais parmi ceux-ci, on ne distingue pas clairement ceux qui s'opposaient au nom du système de croyances et de non-croyances propres à la religion arabe préislamique et ceux qui s'exprimaient à partir de «l'idéologie royale» répandue dans le Proche-Orient ancien par les religions iraniennes, mésopotamiennes, sémitiques, etc. (3). Cette distinction suppose une connaissance exacte des liens entre la religion arabe dans son expression mekkoise notamment et cette «idéologie royale» diversement implantée dans les nombreuses communautés proche-orientales. Ainsi, les filiations suggérées par J.C. Vadet à propos

des *Ḥanîfs* pourraient enrichir considérablement le dossier de la question si des témoignages plus nombreux et plus convaincants pouvaient être réunis. De même, les recherches érudites de Geo Widengren sur «l'idéologie royale» et «le Livre céleste» ont le grand mérite d'ouvrir un champ historique très vaste dans lequel doit nécessairement prendre place l'examen du problème de l'authenticité divine du Coran. Il reste beaucoup à faire, toutefois, dans ce domaine avant de se prononcer avec quelque assurance sur la véritable identité socio-culturelle des opposants à la Révélation coranique.

Il est possible de contribuer à cette recherche en dégageant les données implicites des versets cités ci-dessus. On remarquera, en effet, que l'investigation qui s'en tient à l'exploitation des énoncés explicites tombe vite dans l'historicisme et le philologisme, laissant échapper les éléments fondamentaux de la représentation qui *génèrent* ces énoncés explicités. Ainsi, les versets retenus supposent l'existence à La Mekke d'un *sujet collectif* (4) dont la pensée est commandée par les postulats suivants :

a) La foi est liée à des preuves; elle survient seulement quand ces preuves sont produites;

b) La preuve est la constation *de visu* de phénomènes physiques précis; il y a continuité, cependant, entre un fait perceptible par les sens comme le jaillissement d'une source et un événement «surnaturel» comme l'ascension au ciel, la descente d'un ange, ou du Livre;

c) Il ya une catégorie mensonge, erreur, égarement, passion et une catégorie Vérité, authenticité de la transmission, lucidité, clarté du Verbe manifesté;

d) Un membre du groupe social peut forger des mensonges et entraîner les auditeurs crédules hors de la pratique et du discours reconnus par le consensus traditionnel;

e) Les traits distinctifs d'un Message vrai sont : la production de biens éminements désirables (jaillissement d'une source, jardins de dattiers et de vignes où ruisselle l'eau, palais plein d'ornements...), ou des événements inhabituels (faire tomber le ciel en morceaux, être accompagné d'un ange Avertisseur, recevoir le Livre en une seule fois, *voir* le Seigneur...); le Messager doit échapper à la condition humaine ordinaire et participer à la condition angélique;

f) Le Livre reçu dans *ces* conditions *est* le Livre révélé; il doit pouvoir être *lu*; il devient alors la Source de toute connaissance vraie, la Norme de toute conduite droite. C'est pourquoi, il faut suspecter et dénoncer les contrefaçons courantes; le faux Livre est pris en aversion; le Livre authentique introduit une coupure dans la condition humaine avec la conscience

d'un *avant* et d'un *après*.

Cet arrière-discours des «infidèles» ou «incrédules» montre que leur refus ne procède pas d'une ignorance, ou d'une opposition systématique au phénomène du Livre au nom d'une doctrine compétitive. Ils se situent, au contraire, à l'intérieur de la problématique du Livre céleste et ne demandent qu'à croire... si Muḥammad remplit toutes les conditions *habituellement* requises. Nous sommes ainsi renvoyés à une histoire et à une phénoménologie des différentes révélations antérieures à celle faite à Muḥammad. L'important, cependant, ici est de retenir que ces conditions sont connues à La Mekke au début du VIIe siècle et ont pesé sur l'insertion socio-culturelle de la prédication coranique.

Face à l'attitude dialectique, argumentative, contestataire au nom d'une conception déjà établie du Livre céleste, le discours coranique cherche à faire prévaloir proprement *l'islâm:* l'attitude d'abandon confiant à la Révélation réellement transmise à Muḥammad. Les marques linguistiques de ce passage d'une attitude d'esprit à l'autre sont présentes dans tout le texte coranique. On peut même se demander si la nécessité initiale de transformer une disposition mentale n'a pas fini par produire un entraînement proprement linguistique et imposer un mode d'expression basé sur l'opposition. Le grand schisme infidèles/fidèles n'a pas seulement une signification doctrinale; il a des conséquences non encore mises en évidence sur la structure lexicologique et syntagmatique du discours coranique. Expression d'une situation socio-culturelle qu'il fallait dépasser, cette structure jouera par la suite — à certains égards et dans une mesure variable selon les époques — le rôle d'obstacle épistémologique dans l'activité cognitive de la pensée islamique.

Pour le croyant postulé par le Coran, la foi n'est pas liée à des preuves palpables, spectaculaires produites *hic et nunc,* mais à la Décision inconnaissable de Dieu, à l'espérance, au Désir de Le rencontrer. Il suffit donc d'accueillir la Parole qui gonfle cette espérance enflamme ce Désir et annonce la Décision favorable. Cependant, les preuves réclamées par les «infidèles» ne sont pas négligeables: Muḥammad a accompli un voyage nocturne (XVII,1); il a reçu communication du Livre par «un être d'une puissance prodigieuse»; il n'est point un égaré, etc. Dès lors, la notion d'«infidèles» se transforme: il ne s'agit pas de ceux qui réclament des preuves légitimes, mais de ceux qui restent récalcitrants quand ces preuves sont produites. La chronologie des versets permettrait de suivre l'évolution de cette notion et celle corrélative de «fidèles»; il en résulterait un usage théologique moins schématique et plus historique. La possibilité de ce renouveau de la pensée théologique apparaîtra davantage encore avec

l'étude du mode d'expression et du type de pensée dont se sert le Coran pour imposer à l'auditeur son authenticité divine.

B - *Le mode d'expression*

Une typologie du discours coranique reste à élaborer; c'est une recherche difficile qui mérite d'être entreprise pour elle-même et non à l'occasion d'un effort comme le nôtre pour mettre en place une problématique commune à l'étude des sociétés du Livre. On voudra donc bien considérer les notations qui vont suivre comme provisoires (5).

Lorsqu'on considère la structure fondamentale de l'expression dans le Coran, on découvre que l'authenticité du Livre a une base essentiellement linguistique. Sans doute, le croyant se représente-t-il cette authenticité comme une *transmission* effectivement réalisée avec les moyens et selon les voies de la communication «céleste» (mythiques dirait l'anthropologue); mais la manifestation perceptible du message transmis a eu lieu dans une langue humaine — en l'occurence, la langue arabe — où l'énonciateur s'affirme à l'aide d'un mode d'expression typique. Toute la littérature sur *l'I'jâz* — du moins dans son apport strictement linguistique — confirme ce rôle décisif d'un mode d'expression dans l'émergence d'une conscience du Livre révélé à l'intérieur de la logosphère arabe. Voilà pourquoi, l'érudition historiciste s'est épuisée en vain à relativiser le principe de l'authenticité en multipliant les références aux sources anciennes de la Révélation coranique ou en s'en tenant aux descriptions des aspects rhétoriques, stylistiques de la théorie de *l'I'jâz*. Celle-ci a été assurément affaiblie et, dans l'ensemble, faussée par *l'a priori* théologique; mais elle contient des enseignements que le linguiste moderne peut utiliser dans une perspective neuve.

Les linguistes actuels s'accordent à distinguer deux usages de la langue : le récit et le discours. Chacun de ces deux modes d'expression se caractérise par l'emploi de formes lexicales et d'un appareil de fonctions syntaxiques bien définies (6). Le Coran utilise largement l'un et l'autre modes; mais l'analyse révèle que la structure fondamentale de tout l'énoncé est le *dialogue* où «deux figures en position de partenaires sont alternativement protagonistes de l'énonciation. Ce cadre est donné nécessairement avec la définition de l'énonciation» (7). Il est facile de montrer que les récits interviennent à l'intérieur du cadre général du dialogue : un Énonciateur (8) omniprésent, magistral intervient explicitement pour transformer radicalement la conscience de l'allocutaire. C'est par ces interventions constantes de l'Énonciateur que s'effectue le passage d'un Sens authentique (une

Direction = *al-hudâ* comme dit le Coran) à des formes lexicales et syntaxiques qui fonctionneront ensuite comme autant de reflets du Sens originaire et de signes stimulants pour de nouveaux énonciateurs de sens seconds (cf. toute la littérature exégétique).

Même en s'en tenant aux seuls versets cités, on peut retrouver les éléments principaux de «l'appareil formel de l'énonciation» dans le Coran. On se contentera de les énumérer ici puisque nous les avons déjà étudiés ailleurs (9).

On retrouve d'abord la structure des relations de personnes qui caractérise la totalité de l'énoncé coranique. On peut distinguer une relation privilégiée à valeur structurante (pour la forme comme pour la substance de l'expression et du contenu) et une relation secondaire ou instrumentale (elle dépend de la précédente). La première a pour marques Nous/tu, toi; je, moi (= Muḥammad) Tu, Toi, (= Dieu); la seconde nous/toi, il, lui (= infidèles/Muḥammad), Nous (implicite)/vous/il, lui; Nous/toi (implicite)/eux, ils (= Fils d'Israël). On notera l'importance de l'allocutaire privilégié, mais en même temps simple médiateur d'une communication destinée aux hommes (vous, eux). L'allocutaire ne devient énonciateur qu'exceptionnellement et à l'intérieur de l'énonciation-cadre du locuteur principal.

La seconde classe de marques de l'énonciation est constituée par «les indices d'ostension» ou «individus linguistiques» qui renvoient à des personnes, des moments, des lieux (10). C'est le cas des pronoms personnels, démonstratifs, adjectifs, etc., par lesquels l'énonciateur organise l'espace, les relations, les manières d'être : cf. «ce soi-disant prophète; ce Coran; ce sont des contes; ceci... mensonge inventé; Fils d'Israël : les Coupables...».

Les formes temporelles par lesquelles l'énonciateur organise le temps à partir du présent où il se situe, constituent le troisième groupe. L'emploi du passé ou du présent par les incrédules est commandé par un événement axial : la descente du Livre. Selon les versets, cette descente a déjà eu lieu, mais comporte des suites qui réactualisent sans cesse l'événement : d'où un éternel présent dans lequel s'inscrivent des présents conjoncturels; la descente vient d'avoir lieu partiellement ou en totalité et il s'agit d'en l'imposer la véracité dans le présent immédiat. Ainsi se confirme cette observation d'E. Benvéniste : «on pourrait croire que la temporalité est un cadre inné de la pensée. Elle est produite, en réalité, dans et par l'énonciation. De l'énonciation procède l'instauration de la catégorie du présent, et de la catégorie du présent naît la catégorie du temps» (11).

Les fonctions syntaxiques dont se sert l'énonciateur pour influencer

l'allocutaire (interrogation, exclamation, intimation, assertion) sont toutes présentes dans le Coran. Dans les versets qui nous occupent, on relève surtout l'importance de l'assertion : par l'affirmation et la négation appuyées ou non par un serment, par l'emploi fréquent de la proposition nominale, l'énonciateur vise à instaurer des certitudes dans la conscience de l'auditeur. Il oriente d'une manière évidente tout l'usage cognitif de la langue : cf. infidèles , incrédules, injustes, ennemi, coupables qui forment une catégorie disqualifiée par les propos excessifs, insensés, arrogants qui leur sont prêtés; inversement les croyants sont ceux qui suivent le Prophète...

C - *Un type de pensée*

Cet usage typique de la langue n'est possible et ne produit les effets de sens voulus par le locuteur que si un système de pensée approprié est donné. Par système de pensée, on entend non seulement la compétence linguistique au sens de la grammaire générative (aptitudes intériorisées par le sujet qui produit telles performances dans la langue), mais l'ensemble des représentations, des croyances, des postulats dont l'armature commande un usage singulier de la pensée. C'est ce qu'on appelle à la suite de M. Foucault *l'épistèmè* d'une époque.

A vrai dire, cette notion *d'épistèmè* pose un problème redoutable justement parce qu'elle met en cause le postulat majeur de toute pensée théologique développée dans le sillage de la croyance au Livre céleste. En effet, par sa forme et son contenu, la Parole de Dieu communiquée dans Le Livre transcende toutes les performances linguistiques réalisées ou réalisables dans les langues humains, donc tous les usages humaines de la pensée. Il s'enuit que la raison in-*formée* par cette Parole est elle-même éternelle, transhistorique : elle échapperait à l'historicité. Une telle raison, longtemps à l'œuvre dans les théologies et la métaphysique classiques, peut reconnaître «la pluralité *de droit* des philosophies», mais en maintenant le principe de «l'unité de la vérité» et en se soumettant au «critère d'une objectivité extramentale» (12).

On n'épuisera pas ici une telle discussion. L'essentiel est de retenir qu'il est vain et socio-politiquement dangereux en climat islamique, de vouloir trancher le problème de l'authenticité divine du Coran en retenant une seule des deux hypothèses en conflit : historicité ou non historicité de la raison. On utilisera plutôt l'exemple du Coran, pour tenter d'enrichir un débat difficile.

Il n'existe encore aucun essai de grammaire générative de l'arabe. On ne pourra donc pas aborder utilement la question de la compétence

linguistique que supposent les performances coraniques. En revanche, nous avons déjà relevé dans divers articles certains traits distinctifs du système de pensée qui commande le discours coranique (13). Nous comptons reprendre l'enquête dans le cadre plus large d'un ouvrage. Ajoutons ici quelques remarques qu'autorisent nos versets.

On note l'émergence d'une exigence critique qui s'exerce à l'aide de la vérification expérimentale directe. On relève aussi l'esquisse d'une distinction entre une condition humaine ordinaire (prendre de la nourriture, aller dans les marchés) et une condition supérieure, non qualifiée avec précision. Le monde imaginaire et le monde sensible, l'histoire mythique ou sacrée et l'histoire événementielle sont encore dans un état d'indistinction. Les couples surnature/nature, merveilleux/réel, immatériel/matériel sont postulés par la structure et l'objet de la contestation, mais ils sont encore loin de constituer des catégories rectrices pour la pensée. L'apparition d'un ange-avertisseur aux côtés du prophète, l'ascension de celui-ci au ciel, la vision directe de Dieu, la lecture d'un Livre descendu du ciel sont revendiqués comme des faits *perceptibles* pouvant émerger dans la vie quotidienne au même titre que le jaillissement d'une source, une maison pleine d'ornements, etc. Il y a un *continuum* du réel. Il faut élargir la lecture à l'ensemble du texte coranique pour montrer comment un seul Être se détache nettement de ce *continuum*, le transcende et le recrée sans cesse. Mais à ce niveau du texte, il y a substitution de la vision nouvelle élaborée par l'énonciateur à l'ancienne. Il reste à préciser jusqu'à quel point cette vision nouvelle rompt avec les procédés et les horizons de la pensée mythique telle qu'elle s'exerçait dans divers contextes socio-culturels du Proche-Orient ancien; dans quelle mesure, au contraire, cette pensée est simplement reprise en langue arabe dans ses tendances essentielles. En même temps, il faut repérer les manifestations inchoatives, les pierres d'attente de ce qui s'imposera très difficilement sous le nom de pensée positive (rationalisme, histoire concrète, connaissance adéquate du réel). Cette interrogation sur le type de pensée qui produit le discours coranique et qui sera ensuite induit par lui est d'autant plus nécessaire que les lectures projectives et concordistes continuent d'avoir un grand succès en milieu arabo-islamique (14). Autrement dit, le problème de l'authenticité divine du Coran continue d'être ignoré dans ses dimensions historiques et anthropologiques.

II - JALONS POUR UNE RELECTURE DU CORAN

Les problèmes à peine effleurés dans les pages qui précèdent laissent

entrevoir l'ampleur des tâches auxquelles doit s'attaquer désormais une pensée islamique critique. Il importe, cependant, de hiérarchiser ces tâches en fonction de leurs liens avec celles de la recherche contemporaine en sciences humaines. Il est temps, en effet, pour la pensée islamique, sinon de rompre avec le discours d'autofondation, du moins de l'équilibrer par la décision d'assumer *solidairement* avec toutes les grandes traditions culturelles, les risques modernes de la connaissance scientifique.

Pour faire progresser dans ce sens une relecture du Coran, il nous semble nécessaire de concentrer les efforts dans les directions suivantes :

A - *Définition du système de la langue arabe entre 550-632*

Ces deux dates ne sont que des repères que l'enquête devra confirmer ou modifier. Il existe assurément une abondante littérature sur les Arabes avant l'Islam et la période de la Révélation. Mais il reste à dresser un inventaire critique sûr des documents qui serviraient de base à la définition du système de la langue arabe contemporaine du Coran. Un tel inventaire ne doit pas seulement retenir les éléments positifs; il importe tout autant de prendre acte de ce que nous appellerons les *données négatives* de toute relecture moderne du Coran : puisque des matériaux essentiels à une connaissance adéquate sont irrémédiablement hors de portée, il est nécessaire de reconnaître qu'aucune relecture ne peut accéder au sens historique *intégral* des énoncés coraniques (15). Cet obstacle irréductible bloque l'exploitation idéologique du discours coranique; c'est pourquoi, les groupes sociaux qui vivent de cette idéologie passeront outre à une objection purement théorique pour conserver au texte sa fonction mobilisatrice. Cette divergence fondamentale entre les intérêts de la connaissance objective et les impératifs de la vie des groupes surgit à propos de tous les grands textes qui ont servi de moteur idéologique. Ainsi, le langage religieux est toujours tiré vers des usages idéologiques; inversement, le modèle idélogique triomphant (modèle mâlikite en Occident musulman; modèle chî'ite sous les Bûyides, etc.) entraîne des devenirs historiques variables du langage religieux.

Les recherches sur la langue aux VIe-VIIe siècles ne doivent pas se limiter à l'exploitation de documents écrits. Il existe deux autres voies, déjà frayées par de grands pionniers, mais qui doivent être systématiquement explorées : la voie archéologique et la voie ethno-linguistique. L'attention accordée à l'historiographie et à l'arabe littéral est sans commune mesure avec l'intérêt de quelques spécialistes aux inscriptions sud-arabiques, à l'enquête ethnographique et à la dialectologie. De telles

curiosités scientifiques n'ont pas encore acquis dans les pays arabes une place en rapport avec leur portée cognitive. Il faut remonter jusqu'au Coran lui-même pour comprendre la genèse d'une attitude qui rejetait dans «les ténèbres» du «stade sauvage de l'existence» (*Jâhiliyya*) les peuples demeurés à l'écart de «la lumière de l'Islam». Il y a donc ici un énorme effort de réhabilitation à consentir. Pour s'en tenir à l'élaboration d'un lexique exhaustif de l'arabe archaïque, on est en droit d'espérer des apports précieux d'une étude systématique de *tous* les dialectes arabes connus.

B - *Mythes, rites et religions dans le Proche-Orient ancien*

Cet immense sujet a déjà suscité les travaux aussi nombreux qu'admirables. Cela s'explique par le fait que le judaïsme et le christianisme sont aussi intéressés que l'Islam par la connaissance de ce domaine. Il s'en faut de beaucoup, cependant, pour que soit possible la détermination des éléments *pertinents* retenus par le discours coranique. La notion de pertinence est capitale pour la relecture visée : c'est elle qui fait toute la différence entre l'accumulation érudite des informations à propos d'Abraham, par exemple, et l'étude des procédés utilisés par le Coran pour réinvestir des bribes d'un dicours social ancien dans la construction d'un nouveau palais idéologique (16). Ainsi, il importe peu de confronter des épisodes ou des traits isolés du personnage d'Abraham, Moïse, etc., dans la Bible et le Coran; la confrontation ne peut recevoir toute sa portée explicative que si les fonctions sémantiques dans les deux cas sont correctement définies. Cela suppose une analyse structurale de tous les récits du Coran à l'instar des essais récemment proposés pour les Évangiles (17). La méthode comparatiste appliquée au niveau des formes de l'expression et des structures de la signification enrichira sûrement notre connaissance du fait religieux tributaire jusqu'ici de la seule histoire linéraire.

C - *La notion de la société du Livre*

La notion de société du Livre est plus large et plus complexe que celle de «gens du Livre» (*ahl al-kitâb*) déjà utilisée par le Coran. Elle introduit des composantes communes aux sociétés juives, chrétiennes et musulmanes :

— la référence à un Livre révélé ou inspiré par un Dieu Transcendant qui parle aux hommes;

— le Livre ainsi révélé devient pour tous les fidèles la Source ultime

de toutes les Normes idéales de la pensée et de la conduite spirituelle, éthique, politique;

— la définition de ces Normes nécessite une technique de *lecture* des *Ecritures*; cette technique est détenue par un Magistère doctrinal ou des docteurs de la Loi;

— le Magistère ou les Docteurs ont le contrôle de l'orthodoxie et de l'orthopraxie des fidèles.

Ces composantes décrites en termes très généraux pour englober l'exemple juif et chrétien, prennent, avec le Coran, des précisions qu'il est utile d'indiquer. L'expression *ahl al-kitâb* réfère au Livre au singulier parce que tous les prophètes antérieurs à Muḥammad ont reçu des messages issus de l'Archétype du Livre (*Umm al-Kitâb* = cf. III,7) lui-même conservé dans la Table bien gardée (*al-Lawḥ al-maḥfûẓ* = cf.LXXXV, 22). Les révélations successives sont comme les éditions terrestres du Livre céleste archétypique. Cette croyance entraîne des conséquences que la relecture doit examiner attentivement.

En premier lieu, la connaissance est conçue comme totale, vraie, éternelle dans l'*Umm al-kitâb*; vraie également, mais partielle et sujette à des révisions (cf. *nâsiḫ/mansûḫ*) dans les éditions terrestres. En outre, l'accès à la signification authentique de la Parole manifestée de Dieu dépend de la validité des techniques interprétatives : d'où une orientation et des formes typiques du savoir dans les sociétés du Livre.

En second lieu, les sciences du langage tendent à prendre le premier pas dans l'organisation du savoir; or ces sciences dépendent, à la fois, du système de croyances et de non-croyances imposé par le Livre (cf. théories sur l'origine du langage) et des cadres socio-culturels de la connaissance propres à chaque époque et à chaque milieu. Il est dès lors nécessaire de montrer jusqu'à quel point la dialectique Écritures — lectures (18) peut-être décrite comme le reflet et le stimulant de la diactique sociale dans les sociétés du Livre. Les tâches linguistiques et sémiotiques de la relecture se compliquent ainsi de toutes celles qu'assument la sociologie et la psychologie historiques. C'est dans toutes ces instances, en effet, que se vit et se traduit la dialectique *totale* (et non plus éclatée en niveaux ou points de vue spécialisés) entre Sens et existence. Voilà pourquoi, l'étude des sociétés du Livre ne peut éviter de vérifier dans chaque étape de leur évolution historique, le devenir réel du jeu complexe entre les notions suivantes :

— Le Livre continue-t-il d'assurer, à travers les contextes socio-culturels les plus divers, cette fonction métahistorique revendiquée comme son apport irréductible et consistant à maintenir l'interrogation

sur le Signifié dernier; ou, au contraire, se laisse-t-il dissoudre dans des lectures contingentes ?

— Les lectures suscitées par le Livre sont-elles réductibles à des idéologies chargées de légitimer l'action et les intérêts des groupes qui s'en réclament, ou peut-on déceler dans certaines d'entre elles un souci primordial de saisir et d'énoncer le Signifié dernier ?

— Enfin, comment lire la relation entre la condition historique de l'homme, la médiation inévitable du langage pour assumer cette condition et la tenace nostalgie du Signifié dernier telle qu'elle s'est toujours exprimée dans la nostalgie de l'Etre et le Désir d'éternité ?

L'ampleur des questions qu'on vient de soulever montre à quel point le problème de l'authenticité divine du Coran peut servir à réactiver la pensée islamique et à l'engager dans les débats majeurs de notre époque. Démythologiser, démystifier, désidéologiser ses constructions passées; réaffirmer l'actualité de ses grandes intuitions, de certains essais avortés de son *style de témoignage* pour l'être : telles nous semblent être les tâches majeures d'une relecture du Coran qui soit un acte lucide de solidarité historique tant avec les générations passées qu'avec les hommes de ce temps.

* **(Astérisque du Chapitre II)**

* Cet essai a fait l'objet d'une communication aux Entretiens de Montpellier sur l'Etat et la religion en Islam. Les Actes et les Entretiens n'ayant pu être publiés, j'offre ce texte en hommage à mes amis L. Gardet et G.C. Anawati qui ont tant fait pour revivifier la pensée islamique.

(1) Sur cette traduction, cf. G. WIDENGREN, *Muḥammad. The Apostle of God and his ascension*. Uppsala-Wiesbaden, 1955, p. 129, n.3.

(2) Il est à peine utile de préciser que l'ensemble du présent essai est provisoire. Trop de problèmes importants resteront, on le verra, en suspens.

(3) Sur la notion d'idéologie royale, cf. G. WIDENGREN, *op.cit.* pp. 199 sv.

(4) Sur cette notion socio-linguistique, cf. P. GUIRAUD, *Essais de stylistique*, Klincksiek 1969, et L. GOLDMANN, *Marxisme et sciences humaines*. Gallimard, 1970.

(5) Cf. *infra*, chap. V. *Peut-on parler de merveilleux dans le Coran ?*

(6) Sur le récit, cf. Cl. BREMOND, *Logique du récit*, Seuil, 1973; sur le discours , les orientations données par E. Benvéniste restent les plus claires : cf. *Problèmes de linguistique générale*, I, II, Gallimard 1966, 1974.

(7) E. BENVENISTE, *op.cit.* II, p.85.

(8) La majuscule ne vise pas à réintroduire par un artifice graphique le concept d'Allah élaboré par la théologie classique; il s'agit seulement de signaler le rôle linguistique prédominant d'un *Ego* dans la structuration de l'énonciation.

(9) Cf. *infra*, chap. III, *Lecture de la Fâtiḥa*.

(10) E. BENVENISTE, *op.cit.*, p. 83.

(11) *Ibid*, p. 83.

(12) Cf. L. Gardet, *Etudes de philosophie et de mystique comparées*, J. Vrin, 1972, pp. 16-19.

(13) Cf. Chap. I et III, *Comment lire le Coran ?* et *Lecture del Fâtiha*.

(14) L'exemple le plus récent et le plus significatif est fourni par les essais de Mustafa Maḥmud comme *Al-Qur'ân, Muḥâwala li-fahm 'asri*, 3e ed. Beyrouth, 1973.

(15) Sur la notion de situation de discours, cf. *Lecture de la Fâtiḥa, infra*, chap. III.

(16) «La pensée mythique bâtit ses palais idéologiques avec les gravats d'un discours social ancien», Cl. Levi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 32.

(17) Cf. Cl. Chabrol et L. Marin, *Le récit évangélique*, Aubier-Montaigne, 1974.

(18) Pour l'explication de cette formule, cf. M. Arkoun, *Essais. op.cit.*, pp. 186 sv.